

《夢溪筆談》〈象數〉門中的「象數」與「環中」

——論沈括的命理觀與象數觀

賴錫三*

摘 要

本文主要針對北宋博雅之士——沈括，其晚年的筆記之作《夢溪筆談》，尤其透過其中〈象數〉一門的分析討論，企圖將沈括的命理觀和象數觀給結晶出來。經由筆者的理解詮釋，基本上得到如下的結論：沈括對象數基本上是肯定的，尤其在曆算、五運六氣等科技推算範疇的運用上，象數有其價值，甚至更有精益求精的必要，只要對變化的細節考慮愈周延，那麼象數運用的精算與預告就可能愈接近。當然，象數的運用是有其限制的，尤其在面對命理範疇，沈括更強調的是占卜者心靈的寂然不動、感而遂通之直覺能力，所謂前知之神、神而通之；至於漢代以後那種象數圖式的系統命理推測方式，顯然落入了機械化的對應模式，難免膠著僵滯。最耐人尋味的是，沈括雖然在命理的立場上，肯定前知之神的神祕直覺，並批判象數圖式命測的固著，但，他並不執迷在占卜推算的命理層次，而主張生命仍然是可以超越吉凶禍福、超越象數、超越二元對立的分別和執取的。換言之，沈括做為一博雅的知識份子，乃能在命理推算與象數圖式之上，追尋一更根源的本體，來做為其安身立命的終極歸依，此即所謂太極、環中等超越象數的本體之境。至

2007.11.12 投稿；2008.05.14 審查通過；2008.05.21 修訂稿收件。

* 賴錫三現職為國立中正大學中文系副教授。

此，我們又看到沈括從儒釋道那裡，承繼了一種超越一般命理層次的人生哲理和智慧。

關鍵詞：沈括、夢溪筆談、象數、占卜、環中

**About symbolic-mathematics and the center
of circle of the part of “Symbolic-mathematics”
in *Mengxi Bitan*
—— Discussing destiny and symbolic-
mathematics of Shen Gua**

Lai Hsi-san*

Abstract

This article want to discuss the book of *Mengxi Bitan* which was writted by older Shen Gua who was a man of liberal intellect on North-Song dynasty. In order to disclose his asserts about destiny and Symbolic-mathematics, I will select and analyze the part of “Symbolic-mathematics”.

After interpretation,I come to the conclusions basically: Shen Gua gave a affirmation to the Symbolic-mathematics,especially when people wanted to calculate something on technology.But there is a limited application,especially facing the category of destiny.For Shen Gua ,the most important thing on prophecy is a mystical intuition.Destiny can not be calculated, but it can be intuited by a man of insight.Fianally, Shen Gua did not rely and believe destiny totally because he gained the wise heritage from Confucianism,Buddhism and Taoism.

Keywords: Shen Gua, *Mengxi Bitan*, Symbolic-mathematics, prophecy, the center of circle

* Associate professor, Department of Chinese Literature, National Chung Cheng University.

一、前言

北宋淵博之士沈括（1031-1095）的筆記之作——《夢溪筆談》，從某個角度說，類似議題廣袤的小百科全書。根據胡道靜的觀察，沈括是世界歷史上稀有的通才，對於文學、藝術、科學、技術、歷史、考古等，都有深刻的研究；晚年用筆記文學體裁寫下的《夢溪筆談》，則包羅了他學術領域廣泛的見解和見聞，是極為寶貴的文化遺產¹。然而，百科全書類的編纂，通常是文獻式、觀點式的排比羅列，它只是儘可能地將各類知識五味雜陳地蒐羅起來然後一字排開；換言之，它並不必然要求主觀的觀點來試圖統貫各類學門間的知識，也不必然要求有核心觀點來綜攝上下層次、左右關係。表面看來，《夢溪筆談》似乎也是這一類型的淵博叢書，然而入其內來分析詮釋，出其外來整體統觀，應該還算是可以找出沈括的主體觀點，至少以下所要討論的〈象數〉一門即是案例²；在筆者看來，它顯然反映了沈括的命理觀、象數觀、易學觀，甚至一些中國科學思維，並由此而可看出文獻條列之間的邏輯關係。

從〈象數〉門各條的次第排列，和它介紹的議題來統觀，儘管它不能算是有體系性的鋪陳，但也絕不是隨性任意地湊合；常常隔條之間是相干互補的，有時則是明顯地前後呼應³。本文的討論正是預設〈象數〉這一門類，是有其整體性觀點在的，至少本文就試圖以比較統合性的觀點來理解詮釋它，甚至組織它。希望透過這個分析，呈現沈括這位北宋大知識份子的命理觀和象數觀。

※ 筆者最早撰寫此文的源由，啟發自清大歷史所傅大為教授的課程，雖然筆者所關懷的重點在中國思想義理和傅先生的科技史角度有所不同，但那段充滿趣味的討論時光，是筆者在清大研究期間最為愉快的光陰之一，在此特向傅老師致意。另感謝兩位匿名審查者的寶貴意見，尤其有一份審查意見書特別從科技史角度提出問難，值得注意，但筆者在此強調：有些材料不全然都是證據充份與否的實證問題，而是涉及理解和詮釋，這或許是科技史和中國思想義理的角度差異所致，但筆者同意對沈括的解讀，需要對《夢溪筆談》的各門文獻做更全面性的分析，但這已超出目前這篇論文所能承載的能力範圍了。

¹ 胡道靜，〈讀夢溪筆談記〉，收於沈括撰、胡道靜校注，《新校正夢溪筆談》（香港：中華書局，1987年重印），頁357-371。

² 《夢溪筆談》一書，總共有26卷，包括有：故事、辯證、樂律、象數、人事、官政、權智、藝文、書畫、技藝、器用、神奇、異事、謬誤、讖諛、雜誌、藥議等17個門類。

³ 〈象數〉一門的文獻，總共包括《夢溪筆談》中的卷7〈象數一〉、卷8〈象數二〉（即第116條到150條），和《夢溪補筆談》卷2〈象數〉（即542條到551條）。

基本上，筆者認為沈括的命理觀點，就呈現在沈括〈象數〉門類之中，亦即表現在〈象數〉門中，對所謂「象數」的運用反省，以及「超越象數」的哲理揭露。在筆者的分析觀察裡，沈括雖肯定象數在一定層次上的運用合理性，但並不認為它是絕對普遍有效的。而在象數的限定界線之外，還有所謂超越象數的領域。而〈象數〉門類的這個超象數義蘊，正表現在它對「環中」、「一」、「神」、「無心」、「虛」、「靜—不動」、「超吉凶」等觀點上。〈象數〉門在觸及超象數思想時所援用的語言，諸如：「環中」、「一」、「神」、「無心」這一類觀念，其實早已成為中國超象數思想的共同語彙，博學多聞的士大夫如沈括之流，對之熟識甚深，應該是很可理解之事。底下將漸次論証上述所言。

二、「象數」在曆算、五運六氣範疇中的推算價值和限制

在進行討論前，有必要對「象、數」和「象數」做一簡單的說明。關於象、數概念的較早陳述，《左傳》僖公十五年，曾有如下的記載：「龜，象也；筮，數也。物生而後有象，象而後有滋，滋而後有數。」杜預注曰：「言龜以象示，筮以數告；象數相因而生，然後有占。」孔穎達正義曰：「卜之用龜，灼以出兆，是龜以金、木、水、火、土之象而告人；筮之用著，揲以為卦，是筮以陰陽著策之數而告人也。凡是動植飛走之物，物既生訖而後有其形象；既為形象，而後滋多；滋多而後始有頭數。」孔穎達正義又曰：「謂象生而後有數，是數因象而生也。若《易》之卦象，則因數而生，故先揲著而後得卦，是象從數生也。」⁴

可見，關於象、數，是可以從兩方面來談的。首先，它和占卜史的龜卜和筮占有關。具體言之，商代的龜卜是一種圖象兆示之卜，因此這個意義下的「象」是指灼文之兆象；而周代的筮占則是一種數測推算之占，所以這個意義下的「數」是指象徵天地之數的筮竹推算。順此脈絡，「象」和「數」正代表兩種不同思維方式下的不同占卜方式，此時，「象」、「數」應該區分開來。其次，象數的第二個面向，是和宇宙生成論的層次次第有關，如何說呢？因為，「太極」原做為東方生化根源的本體是超越象數的，只有當太極分為「兩儀」的陰陽氣化辯証，萬物的雜多才漸次呈現，而此時所謂的「象」，便是物所呈顯之象，如《繫辭》言：「闔

⁴ 《春秋左傳正義》，十三經注疏本，（台北：藝文印書館，1997），頁234。

戶謂之坤，闢戶謂之乾，一闢一闢謂之變，往來不窮謂之通，見乃謂之象，形乃謂之器。」⁵而此時所謂的「數」則是針對物象滋多而來的計量；由此脈絡看來，「象」和「數」皆是「物」（形下之謂器）之層次，即就陰陽氣化而生成時空萬物而為言。若依此宇宙生成論脈絡，「物」、「象」、「數」其實密切相關，此時的「象」和「數」，實可合言之成為「象數」一詞。然而，所謂：「物生而後有象，象而後有滋，滋而後有數」，在東方的世界觀來說，其實是一種共法。例如《鐘呂傳道集》也提到：「大道既判而有形，因形而有數。」⁶《靈寶畢法》亦言：「以象生形，因形立名，有名則推其數，有數則得其理。」⁷一言以蔽之，「象數」乃是大道既判之後的事物之理，而不是未判之前的太極之理。

基本上，沈括的〈象數〉門類之「象數」，可合而言之，乃是指時空之物的層次之事，至於超越象數則是指超越時空的本體之事。首先，筆者就先從以下這一條筆記談起，因為它標示出若干重要的層次區分，可以做為討論象數層次以及超越象數在命理觀上的意義：

〈象數〉123條：「世之談數者，蓋得其粗跡。然數有甚微者，非特曆所能知，況此粗跡而已。至於『感而遂通天下之故』者，跡不預焉。此所以前知之神，未易可以跡求，況得其粗也。予之所謂甚微之跡者，世之言星者，恃曆以知之，曆亦出乎億而已。」⁸

沈括這一條文獻言簡意賅，但卻極為重要。因為它藉著談「數」這個問題脈絡，提出了三種區分，我們可以把這三種區分叫做：「粗跡之數」、「甚微之數」和「前知之神」。那麼。這三種區分的意義為何？從上文中，只能約略得出以下訊息：

「粗跡之數」不但是有跡可尋，而且是可以計算得來的；而「甚微之數」雖然是一種「甚微之跡」，但基本上也還是可計算求得的，只是

⁵ 《周易正義·繫辭·上》，十三經注疏本（台北：藝文印書館，1997），頁156、150。

⁶ 《鐘呂傳道集》〈論天地第三〉，收於《道藏輯要》（台北：新文豐出版公司，1977），第12冊，頁5117。

⁷ 《靈寶畢法》，收於《道藏輯要》第12冊，頁5111。

⁸ 《新校正夢溪筆談》，頁78。

它可能需要以更精密善巧的計算方式來求得。換言之，「粗跡之數」和「甚微之數」只是程度上的區分，並不是層次上的區分，即，它們兩者皆是「數」(物象)這一層次之事。因此，精益求精地得出「甚微之數」，並利用計算程序來推算甚至預測，應該還是可能的(事實上，沈括即肯定此事、並試圖在許多計算上精密求之，以下將會看到)。然而，沈括更提出一種「跡不預焉」的「前知之神」，一種「非數」所能及的層次之事。此到底為何物？顯然，沈括認為這種「前知之神」是不能以數學式的計算方式來求得其跡，因為它根本就不落入「時空之跡」。所以，沈括以上三種類型區分，其實只有兩個層次之別：一是在時空中的層次，然後透過「數」的方式可得其或粗、或微的軌跡相，進而推論之(換言之，此層次可包括「粗跡之數」和「甚微之數」)；另一是超越時空的層次，也就是無法以「數」的方式來切割計量的本體層次，而此一層次只能透過「前知之神」來冥契體合⁹。耐人尋味的是，沈括認為「跡不預焉」的「前知之神」，雖不可以「數」求之，但卻能「感而通之」，甚至強調這個「前知之神」，是能「感而遂通天下之故」的。對此，我們還需要進一步來加以說明。

孤立來看上述的第 123 條，而想要周延來把握並確定其意，想來是有點困難；對此，我們只能進一步透過〈象數〉門的其它文獻來尋求印証。關於「粗跡之數」與「甚微之數」的批判和修進，沈括在〈象數〉門中，主要提到的是關於曆算和五運六氣這一類中國科技史範疇的例子¹⁰；而關於「前知之神」，則主要是集中在占卜吉凶這一類有關命理的討論上。誠如第 123 條所示，沈括對「數之粗跡」的批判和「數之甚微」的反省，就是針對曆法而來，因為他認為曆法只是「出乎億」而矣！而「數之甚微」則「非恃曆所能知」。這個區分的意義何在？推斷沈括之旨，

⁹ 所謂「物生而後有象，象而後有滋，滋而後有數」，實可符應於陰陽二氣始生物象，萬物資生滋繁，而後有差別豐富的物類之數的宇宙生成論思維相配合。而這種觀點也被道教內丹所承繼，例如《鐘呂傳道集》〈論天地第三〉曰：「大道既判而有形，因形而有數。」收於《道藏輯要》第 12 冊，頁 5117。《靈寶畢法》曰：「以象生形，因形立名，有名則推其數，有數則得其理。」收於《道藏集要》第 12 冊，頁 5111。

¹⁰ 請注意，這裡所謂的科技不是指西方現代意義下的科技，而是指在另一種東方世界觀典範底下的另一種思維活動。換言之，象數是在陰陽五行世界觀底下的運用，而曆算和五運六氣則是在象數運用下，對時間和節氣的計算和推論，在前近代的中國科技史裡，象數一直扮演科學發現和技術發明的作用。對此，沈括是頗為肯定的。

大抵他會認為曆法只不過是在頗為有限的觀察下所設定的基本計算之「定法」，它對最細微的運動變化，是不能完全掌握並考慮在內的。試看以下數條，可以證明：

129 條有言：

天事本無度，推曆者無以寓其數，乃以日所行分天為三百六十五度有奇。既分之，必有物記之，然後可窺為數，於是以當度之星記之……則予《渾儀奏議》所謂：「度不可見，其可見者星也。日月五星之所由，有星焉。當度之畫者，凡二十有八，而謂之舍，舍所以繫度，度所以生數也。」¹¹

146 條亦言：

曆法：天有黃赤二道，月有九道，此皆強名而已，非實有也。亦由天之有三百六十五度，天何嘗有度，以日行三百六十五日而一期，強為之度，以步日月五星行次而已……曆家不知其意，遂以為實有九道，甚可嗤也。¹²

換言之，曆法之「數」與「度」，只不過是當人們為了種種觀察和利用的方便，所暫時設施的基本法度，它既是人為的發明、也是化約的圖式。所謂化約就是指它已將種種複雜的變化和可能，設定為一種基本的常數秩序——亦即「定法」。然而，沈括雖不反對這種人為測度的發明，但卻能洞悉它的本質和限制。在我看來，這除了與沈括精於天文曆算的知識和觀察有關之外，恐怕還與沈括深曉中國陰陽五行「不易與變易之辯証」的變化世界觀有關。對此，沈括在 123 條後半段的反省中，就表現了出來：

治平中，金、火合軫，以崇（真）、宣明……欽天凡十一家大曆步之，悉不合，有差三十日以上者，曆豈足恃哉。縱使在其度，然又有行黃道之理者，行黃道之上者，行黃道之下者，有循度者，有失度者，有犯經星者，有犯客星者，所占各不同，此又非曆之能知也。又一時之間，天行三十餘度，總謂之一宮。然時有始末，豈可三十度間陰陽皆同，至交他

¹¹ 《新校正夢溪筆談》，頁 82-83。

¹² 《新校正夢溪筆談》，頁 94-95。

宮則頓然差別？世言星曆難知，唯五行時日為可據，是亦不然。世之言五行消長者，止是知一歲之間，如冬至後日行盈度為陽，夏至後日行縮度為陰，二分行平度。殊不知一月之中，自有消長……不止月中，一日之中亦然。《素問》云：『疾在肝，寅卯患，申酉劇。病在心，巳午患，子亥劇。』此一日之中，自有四時也。安知一時之間無四時？安知一刻、一分、一剎那之中無四時邪？又安知十年、百年、一紀、一會、一元之間，又豈無大四時邪？……似此之類，亦非世法可盡者。¹³

妙哉此言：「安知一時之間無四時？安知一刻、一分、一剎那之中無四時邪？」沈括果然深曉變易之微妙難測。而這也就是沈括經常批評古來曆算家和刻漏者落入定法、悉皆疏繆的主要原因之一。但是，沈括顯然並不否定它們，甚至要積極地修正它們。換言之，沈括認為只要在技術上不斷地修正求精，並在認知上能了解「不易與變易之辯証」——即了解變與齊的辯証統一之『圖法之微』，如〈象數〉門 128 條所謂：「以言其變，則秒刻之間，消長未嘗同；以言其齊，則止用一衰，循環無端，終始如貫，不能議其隙。此圖法之微，故之言算者，有所未知也。」¹⁴；那麼我們不但不必然要落得「非深知造算之理者，不能與其微」的下場，反而人們能從「粗跡之數」調適上遂到「甚微之數」的精算境地。而這也就是沈括在其《熙寧晷漏》四卷，對以往刻漏和曆法的實際修正和轉進，頗為自得和信滿的原因所在（此事亦略見〈象數〉門 128 條）。

總之，沈括認為人們之所以停在「粗跡之數」，就是因為「膠於定法」。而「膠於定法」的癥結就是：沒有確實考慮到不易的常法中，實存在著間不容髮的最精微變化於其中。換言之，變數的殊異性、隨機性等等，都要儘可能地考慮在內。他要人們不能總是期盼靠一張象數的系統圖式之定法，以為這樣就可以網羅天地之間的變化推移之道。在此，我們看到了沈括對《易經》「變易」精神的深刻理解和把握。對於如何儘量考慮變動諸因素，以使粗算能躍入精算，這一點，〈象數〉門第 134 條有關五運六氣之事，則又是沈括「深知造算」的自得之例：

¹³ 《新校正夢溪筆談》，頁 78-79。

¹⁴ 《新校正夢溪筆談》，頁 82。

醫家有五運六氣之術，大則候天地之變，寒暑風雨，水旱螟蝗，率皆有法；小則人之眾疾，亦隨氣運盛衰。今人不知所用，而膠於定法，故其術皆不驗……大凡物理有常有變，運氣所主者常也，異夫所主者皆變也。常則如本氣，變則無所不至，而各有所占……隨其所變，疾厲應之，皆視當時當處之候，雖數里之間，但氣候不同，而所應全異，豈可膠於一定……其造微之妙，間不容髮。推此而求，自臻至理。¹⁵

沈括很明白一般五運六氣說，可以按照其法則，而設定出一套預測氣象變化的圖式系統¹⁶。但沈括認為一般在運用這套圖式秩序系統時，卻常常犯了「膠於一定」的毛病，亦即對於變動因素的考慮不夠。例如在這個例子中，沈括要我們在運氣之常以外，對其它影響氣候變動的客運、客氣等等，都要一併考慮進去，更要注意到特定時空的殊異性，如：「皆視當時當處之候，雖數里之間，但氣候不同，而所應全異」。總之，沈括要人們認知到「大凡物理有常有變」的「造微之妙，間不容髮」的實相，如此才有可能達到「推此而求，自臻至理」。而這也就是沈括在134條以「彷彿神算」的精算功力，而表現出「雨候已見，期在明日」這一「造算甚微」的預測力，且為之躊躇滿志的自信所在。但要特別注意的是，以上「自臻至理」的「理」，仍然屬於「(象)數之理」；而「彷彿神算」其實根本也不是無心感通一類的「前知之神」。它只是在考慮更多變數的情況下，而來的精細巧算之得，並不能真正入於超象數、超計算的「神」。「彷彿神算」畢竟只是「彷彿」而已，而真正的「神」並不在「推算」，而在當下直覺的「感而遂通」。到此，我們可進到〈象數〉門中有關超越象數的文獻來加以討論。

¹⁵ 《新校正夢溪筆談》，頁85。

¹⁶ 「五運六氣」，亦稱「運氣學說」，內容涉及氣象學和氣象醫學，是《黃帝內經》的重要觀點一，尤其保留在《素問》的〈天元紀大論〉、〈五運行大論〉、〈六微旨大論〉、〈氣交變大論〉、〈五常政大論〉、〈六元正紀論〉、〈至真要大論〉等七篇大論中；另外《靈樞》的〈九宮八風篇〉、〈歲露論〉亦有論及。至於五運和六氣學說的系統特點之分析，可參見劉長林，《內經的哲學和中醫學的方法》（北京：北京科學出版社，1985年2刷），頁297-325。

三、「象數」與「超象數」在命理範疇的推算與神通之意義

前文曾提及，〈象數〉門主要是以吉凶占卜這個範疇，來揭露「超象數」的意義，而用來表達超越象數的觀念群，則包括「(前知之)神」、「無心」、「感通」、「不用之一」、「靜」、「虛」、「不動」、「環中」、「至誠」、「超吉凶禍福」等等。以下試以文獻論之。基本上，沈括從兩個面向來談卜筮。第一個面向是討論卜筮靈通的基礎；第二個面向則是吉凶禍福的超越如何可能。關於第一個面向，沈括〈象數〉一門的主張是：吉凶卜筮真正靈通的基礎，不在「技」以算之，而是「神」以通之。換言之，其鑰不在一般象數圖式的推算技巧；而且，就算是那種透過龜兆一類的神聖法器來顯示，真正的重點也仍然不在器術本身，而是卜者能否真正齋戒其心靈，以進入「寂然不動」的「無心」敞開狀態，從而喚醒自己「感而遂通天下」的「前知之神」。倘若自己尚未能無心以直接感通，那麼，才只好暫時假藉無心的器術和儀式過程來彰顯兆示，然而再以吾神呼應之。

144 條：「今之卜筮，皆用古書，工拙繫乎用之者，唯其寂然不動，乃能通天下之故，人未能至乎無心也，則憑物之無心者而言之，如灼龜墾瓦，皆取其無心，則不隨理而震，此近乎無心也。」¹⁷

145 條：「呂才為卜宅、祿命、卜葬之說，皆以術為無驗。術之不可恃，信然。而不知彼皆寓也，神而明之，存乎其人，故一術二人用之，則所占各異。人之心本神，以其不能無累，而寓之以無心之物，而以吾之所以神者言之。此術之微，難可以俗人論也。」¹⁸

顯然，沈括上述觀點，和商巫、周巫的龜卜筮占之關鍵處，是頗為契合的。亦即，龜卜筮占的靈驗基礎，是在卜筮聖者秀異的聆聽和靈視能力：「古者民神不雜。民之精爽不攜貳者，而又能齊肅衷正，其智能上下比義，其聖能光遠宣朗，其明能光照之，其聰能聽徹之，如是則明神降之，在男曰覲，在女曰巫。」¹⁹亦即在於「無心之神以感通之」的

¹⁷ 《新校正夢溪筆談》，頁 94。

¹⁸ 《新校正夢溪筆談》，頁 94。

¹⁹ 《國語》〈楚語〉下〈觀射父論絕地天通〉(台北：里仁書局，1981)，頁 559。另外，

直觀能力，而不是一套技術性的操作推算。而且，就算方便性地運用任何技術性的操作，也都不可以離開那神聖的儀式氛圍，換言之，這個神聖氣氛將造成存在的轉化，以連結奧秘的整體訊息。²⁰

沈括上述的筆記雖短，卻指出了商代、周代的直覺卜筮，和漢代的象術系統圖式的占卜推演之差異。由於，後者已落入陰陽五行之象術的對應圖式系統，所以在缺乏「無心之神以通之」的情況下，容易落入「膠於定法」的機械式推算，結果將造成第 144 條、145 條所批判的：「工拙繫乎用之者」和「以術無驗」的弊病。耐人尋味的是，沈括在 132 條之中，彷彿一方面在感嘆早期「以神通兆」式的卜筮之趨漸失落，另一方面也在反省漢代以後，陰陽五行所形成的技術性占卜的困境：

132 條如是說：

古之卜者，皆有爻辭。《周禮》：「三兆，其頌皆千有二百」如「鳳凰于飛，和鳴鏘鏘」、「問于兩社，為公室輔」、「專之渝，攘公之瑜，一薰一蕕，十年尚猶有臭」、「如魚窺尾，衡流而方羊裔焉，大國滅之，將亡，闔門塞竇，乃自後踰」、「大橫庚庚，予為天王，夏啟以光」之類是也。今此書亡矣。漢人尚視其體；今人雖視其體，而專以五行為主，三代舊術，莫有傳者。²¹

嚴格講，132 條的意思並不非常明確，以上所做的推論也未必敢說全合於沈括的本懷。但筆者這樣的理解，無疑較能使它和〈象數〉門其它數條文獻貫通起來，仍然不失為一種合乎文脈的詮釋。因為，沈括所謂夏、商、周三代的卜筮舊術，若和漢代以後的象數對應占卜推測系統比較起來，顯然其重視巫者的神祕感通直覺能力，要遠超過技術性之推算重要多了。難怪沈括要以「五行為主」四字，來含蓋漢代以後的推算占卜之特質。這個「五行為主」，當然就是指漢代那套陰陽五行的數術對應圖式系統。

可參見張光直的分析，〈商代的巫與巫術〉，收於《中國青銅時代》第二集（台北：聯經出版公司，1994），頁 41-65。

²⁰ 關於筮占的儀式氛圍和過程，可參考朱熹《周易本義》〈筮儀〉（台北：大安出版社，1999），頁 7-10。

²¹ 《新校正夢溪筆談》，頁 84。

除此之外，沈括更將重點放在超越吉凶禍福如何可能一問題上。首先，沈括認為吉凶悔吝產生的根源在於所謂的「動」。如 137 條提到：「吉凶悔吝，生乎動者也，卦爻之辭皆九六者，惟動則有占，不動則無朕，雖《易》亦不能言之……今人以《易》筮者，雖不動，亦引爻辭斷之……此流俗之過也。」²²

沈括這樣的觀點，顯然承繼了《易傳》以來的典型說法，亦即它預設了《繫辭傳》以下一整套系列的觀點在背後支持：

吉凶悔吝者，生乎動者也。²³

爻也者，效天下之動者也，是故吉凶生，而悔吝著也。²⁴

剛柔雜居，而吉凶可見矣。²⁵

剛柔相推而生變化，是故，吉凶者，失得之象也。……變化者，進退之象也；剛柔者，晝夜之象也。²⁶

關於《易傳》對吉凶悔吝的產生，所做出的形上學式之根源解釋，筆者曾經為文加以分析²⁷。這裡，我直接採取分析後的簡單結論，以做為繼續討論的起點。《繫辭傳》認為，吉凶悔吝是生乎「動」，而這裡的「動」則是就陰陽兩儀的宇宙論結構之辯証來說的，亦即指「乾—坤」、「剛—柔」等兩儀作用，所造成的「宇宙生成」、「天地變化」。而這個變化歷程中，自然會有進退、晝夜、生死、失得……等等差異之象。若以人的價值判斷和符號的分別執定來說，常常就成了以「失」為凶、為窮、為禍之負面價值，以「得」為吉、為通、為達之正向價值。又，這種吉凶禍福實產生於太極分化為兩儀以後的「天地（陰陽）」境界中（即可數計的時空世界）；而在「太極（一）」未分前的「環中」本體狀態中，實乃超出了吉凶禍福（超越了時空而不可以數計）。又言，「吉凶禍福」

²² 《新校正夢溪筆談》，頁 88。

²³ 《周易正義·繫辭·下》，頁 165。

²⁴ 《周易正義·繫辭·下》，頁 168。

²⁵ 《周易正義·繫辭·下》，頁 176。

²⁶ 《周易正義·繫辭·上》，頁 145。

²⁷ 參見拙文〈從商周的「象卜」「數筮」到秦漢「數術」系統的發展結構——從象數的商周義、易傳義到數術的「對應宇宙論」〉，收於賴錫三，《道教內丹的先天學與後天學之發展和結構——「精、氣、神、虛」系統下的道論與氣論》（新竹：清華大學中文研究所博士論文，2001）。

乃屬陰陽天地這個象數世界的產物，而「太極之一」則是超越象數的境界，故可從此「太極」之境，來說明超越吉凶悔吝的可能所在。以上諸說，也就是意指：沈括〈象數〉門類文獻中，實包含了超越象數的人生哲理和命理觀所在。再試看以下文獻：

145 條：「凡視聽思慮所及，無不可寓者，若以此為妄，則凡禍福吉凶，死生變化，孰為非妄者？能齊乎此？然後可與論先知之神矣。」²⁸

119 條：「唯貴人對相無物，如日之在天，月對則虧，五星對則逆行避之，莫敢當其對。貴人亦然，莫有對者，故謂之天空。空者，無所有也……以之占事，吉凶皆空。」²⁹

換言之，沈括認為吉凶禍福、甚至死生變化都是可被超越的，而超越之關鍵正在於「貴人」們能「齊」之、「空」之。沈括這裡的「齊」、「空」的超越思想，很可能具有道家和佛教的色彩，尤其「齊生死變化」應該是與《莊子》有關。我們只要看看《莊子》就可以明白，沈括對超越吉凶、死生、變化的「齊之」、「空無所對」之說，正是〈齊物論〉有名的觀點。而且，沈括所強調的唯有在無待、齊一的境界中，才可以論「先知之神」的說法，也是《莊子》對「神人」的典型強調：

雖然，方生方死，方死方生；方可方不可，方不可方可；因是因非，因非因是。是以聖人不由……果且有彼是乎哉？果且無彼是乎哉？彼是莫得其偶，謂之道樞，樞始得其環中，以應無窮……道通為一。其分也，成也；其成也，毀也。凡物無成與毀，復通為一。惟達者知通為一，為是不用而遇諸庸。³⁰

有關《莊子》的齊是非、齊生死、超對偶、無對待、順時安命等等說法，早已是聞名中外的智慧之談，此處不必延申討論。³¹筆者想要特別強調的無非是，沈括不但在超吉凶、超象數一論題上，承繼了「齊物」、

²⁸ 《新校正夢溪筆談》，頁 94。

²⁹ 《新校正夢溪筆談》，頁 76。

³⁰ 郭慶藩，《莊子集釋》（台北：藝文印書館，1974），頁 66-70。

³¹ 參見拙文《〈莊子〉工夫實踐的歷程與存有論的證悟——以〈齊物論〉為核心而展開》，收入《莊子靈光的當代詮釋》（新竹：清華大學出版社，2008），頁 23-47。

「無待」等說法。更有意思的是，沈括顯然也承繼了上述〈齊物論〉文獻中所提到的：「環中」、「一」、「不用」等觀念。試看沈括如是言：

122 條：「揲著之法：四十九著，聚之則一，而四十九隱於一中；散之則四十九，而一隱於四十九中。一者，道也。謂之無，則一在，謂之有，則不可取。四十九者，用也。靜則歸於一，動則惟觀其用。一在其間而不可取。此所謂『大衍之數五十，其用四十有九。』³²

551 條：「故至誠可以前知，始末無異故也。以夜為往者，以晝為來；以晝為往者，以夜為來。來往常相代，而吾所以知之者，一也。故藏往知來，不足怪也。聖人獨得之於心，而不可言喻，故設象以示人。象安能藏往知來，成變化而行鬼神？學者當觀象以求聖人所以自然得者，宛然可見，然後可以藏往知來，成變化而行鬼神矣。《易》之象皆如是，非獨此數也。知言象為糟粕，然後可以求《易》。」（補筆談）³³

以上所謂的「靜則歸於一」，就是指當人們超出兩儀的變化之動，而回到「不用之一」，此時已回到所謂太極環中之境。由於這個地方超越陰陽、剛柔變化而來的時空變動之得失，所以也就無所謂的吉凶悔吝可分別和執取。總之，這個「不用之一」和「其用四十九」的區分，其實就是太極和天地的層次區分、也是超越吉凶和吉凶禍福的區分、更是超象數和象數的區分。對於後面這一點，湯用彤在討論王弼對大衍義的本體論觀點，超越漢代數術宇宙論之玄學價值時，所提出的觀點是值得參考的：

韓康伯引弼文曰：『演天地之數所賴者五十也。其用四十有九，則其一不用也。不用而用以之通，非數而數以之成，斯易之太極也。四十九，數之極也，夫無不可以無明，必因於有，故於有物之極，而必明其所由之宗也。』不用之一，斯即太極。……夫數所以數物，萬形萬用，固均具有名數。但太極為萬用之體而非一物，故超統象數，而『一』本非數。³⁴

³² 《新校正夢溪筆談》，頁 78。

³³ 沈括，《夢溪補筆談》〈象數門〉，收於《新校正夢溪筆談》，頁 308。

³⁴ 湯用彤，《魏晉玄學論稿》，〈王弼大衍義略釋〉，收於《魏晉思想·甲編五種》（台北：

確實，這個「不用之一」本身並不是數的層次，而是數的宗本。它乃是象徵超越分別的整全，所以湯用彤說它「超統象數」的確是中肯之見。總之，這個超越分別的「不用之一」之整全心靈，其實就是筆者從頭至尾不斷想要說明的「前知之神」，而沈括不但認為它是「跡不預焉」而超越了「數」，同時也認為它超越了「象」，因此，當我們在「齊一」中，體會到此「神」時，「象」也不過只是方便之糟粕。

四、「超越象數」與「環中」

最後要加以討論的是，以上對超象數所做的種種概念詮釋，完全都可以收攝在「環中」一概念。換言之，不管是前知之神、太極、一、無心、靜、不用……等等，皆可以用宋代圖書之學所流行的環中之圖——「○」來象徵。而這也同時表現在〈象數〉門以下的觀點中：

121 條：「《洪範》「五行」數，自一至五。先儒謂之此「五行生數」，各益以土數，以為「成數」。以謂五行非土不成，故水生一而成六，火生二而成七，木生三而成八，金生四而成九，土生五而成十，合之為五十有五，唯《黃帝素問》：「土生數五，成數亦五。」蓋水、火、木、金皆待土而成，土更無所待，故止一五而已。畫而為圖，其理可見。為之圖者，設木於東，設金於西，火居南，水居北，土居中央。四方自為生數，各並中央之土，以為成數。土自居其位，更無所並，自然止有五數，蓋土不須更待土而成也。合五行之數為五十，則大衍之數也。此亦有理。」³⁵

127 條：「天文家有渾儀，測天之器，設於崇台，以候垂象者，則古機衡是也。渾象，像天之器，以水激之，或以水銀轉之，置於密室，與天行相符，張衡、陸績所為，及開元中置於武成殿者，皆此器也。皇祐中，禮部試《機衡正天文之器賦》，舉人皆雜用渾象事，試官亦自不曉，第為高等。漢以前皆以北辰居天中，故謂之極星，自祖互以機衡考驗天極不動外，

里仁書局，1984），頁 71。

³⁵ 《夢溪補筆談》〈象數門〉，頁 78。

乃在極星之末猶一度有餘。熙寧中，余受詔典領歷官，雜考星歷，以機衡求極星。初夜在窺管中，少時復出，以此知窺管小，不能容極星游轉，乃稍稍展窺管候之。凡歷三月，極星方游於窺管之內，常見不隱，然後知天極不動處，遠極星猶三度有餘。每極星入窺管，別畫為一圖。圖為一圓規，乃畫極星於規中。具初夜、中夜、後夜所見各圖之，凡為二百余圖，極星方常循圓規之內，夜夜不差。余於《熙寧歷奏議》中敘之甚詳。」³⁶

關於第 121 條，它在討論五行生數、成數時，已經隱然點到那個「中央土」的問題，只是還未顯化；所以當它緊接著在第 122 條談到中央的「不用之一」時，121 條同時也就呼應明白了起來。更為有趣而大大值得一提的是第 127 條的公案，如何說呢？因為「環中」這個概念的重要意義，不管在神話學³⁷、哲學³⁸、宋代內丹的圖書之學³⁹等等，早已成了有識之士的共識、甚至是常識，沈括在此最多只能順之隨響。倒是最較突出的地方是，具有天文曆算家身份的沈括，當他在天文學領域中，特別也要為「環中」這個形上哲學概念，尋求一席之地時，那麼就別具一番殊勝義了⁴⁰。此話怎說呢？本來，在天文學領域上，肯定那不動的「北

³⁶ 《夢溪補筆談》〈象數門〉，頁 80-81。

³⁷ 「中」的神話學論題，幾乎已成為伊利亞德的招牌了，其著作到處可見「世界中心」觀念的發揮，不勝枚舉，參見伊利亞德著、楊素娥譯，《聖與俗》（台北：桂冠出版，2001）頁 87-97。另參見伊利亞德著、楊儒賓譯，《宇宙與歷史：永恆回歸的神話》（台北：聯經，2000 年 6 月），頁 9-16。

³⁸ 例如莊子的「環中」、儒家的「中庸」、佛教的「中道觀」等觀點，關於中國思想和「中」的密切關係，可參見蕭兵，《中庸的文化省察：一個字的思想史》（湖北：湖北人民出版社，1997）。

³⁹ 俞琰的《易外別傳》就是個典型的例子，而從其書名亦可看出內丹家對易學別有會心的理解，參見《正統道藏》（台北：新文豐出版，1988），第 34 冊，頁 538-550。基本上《易外別傳》強調的正是「環中」的「太極」，此即內丹易學所強調「伏羲未畫前」的「先天易學」之所在。另外，亦可參見拙文〈陸西星的丹道與易道〉對陸西星《金丹大旨圖》的「環中」分析，收於《清華學報》新 36 卷第 1 期（2006 年 6 月），頁 73-108。

⁴⁰ 一份審查書特別提到對於沈括「環中」的討論，傅大為教授曾在其創設的網站有所討論，（<http://sts.nthu.edu.tw/mengxi/story05.html>），建議有興趣者可參閱。筆者的重點在於中國思想義理，而網路上的資料主要是科技史簡介。另外，審查者提到傅老師在 2000 年德國的研討會曾提過一篇相關議題的論文，在此特將此研究資料補上：

辰之中」而眾星拱之一類的想法和作法，早在先秦兩漢時代就已存在了，而漢代更是以之為天文學上完美的運行典範。如馬融曾提及：「易有太極，謂北辰也。太極生兩儀，兩儀生日月，日月生四時，四時生五行，五行生十二月，十二月生二十四氣。北辰居不動，其餘四十九，轉運而用也。」⁴¹、又如鄭康成在注解「太一」（即太初）時所說的：「太一者，北辰之神名也，居其所曰太一，常行於八卦日辰之間，曰天一、或曰太一，出入所遊，息於紫宮之內外，其星因以為名焉，故星經：天一太一，主氣之神。行猶待也，四正四維，以八卦神所居，故亦名之曰宮，天一下行，猶天子出巡狩，省方岳之事，每率則復，太一下行八卦之宮，每四乃還於中央，中央者北神之所居」⁴²。

問題是，後來虞喜發現歲差後，這個以為天體上能找到一個不動的中點之美夢，已然漸漸破碎。換言之，原本以為形上學的信念（太極之一）和天體運行（北辰之中）剛好符應的偉大圖像，漸漸動搖起來。西方現代天文學家大概不容易理解中國古代天文學家在這個問題上，為何會有如此之大的存在焦慮，因為它預設了古代東方知識分子的宇宙觀、形上學甚至價值觀，而這乃是一切秩序保障的根源。

從以上這個角度來看，我們似乎可以比較同情地體會第 127 條中，沈括當時可能的心情。亦即它在深知歲差這一事實現象的情況下，仍然如此執著：「以璣衡求極星，初夜在窺管中，少時復出，以此知窺管小，不能容極星遊轉，乃稍稍展窺管候之，凡歷三月，極星方遊於窺管之內，常見不隱，然後知天極不動處，遠極星猶三度有餘。每極星入窺管，別畫為一圖。圖為一圓規，乃畫極星於規中。具初夜、中夜、後夜所見各圖之，凡為二百餘圖，極星方常循圓規之內，夜夜不差。」

沈括這樣的執著和做法，無疑是要使原本幾乎胎死腹中的完美天體秩序，隨「中」運轉的美夢，給予復活之機。而他的做法乃是，使原本那個不動的中間一點「·」現在反而成了一個環圈「○」。換言之，在

When Shen Gua Encountered the 'Natural World'—A Preliminary Discussion on Mengxi Bitan and the Concept of Nature", in The Symposium Das Naturverständnis in China und Europa held in Rheine/Westf., Germany.

⁴¹ 《周易正義·繫辭·上》，頁 152。

⁴² (日)安居香山、中村璋八編，《重修緯書集成·卷一上(易上)》(東京：明德，1978)，〈易緯乾鑿度·卷下〉，頁 41。另參見湯用彤對漢代宇宙觀和玄學本體論的比較分析，湯用彤，〈王弼大衍義略釋〉，《魏晉玄學論稿》，頁 63-73。

沈括看來，天體仍然是繞著這個不動的環中之圈來運轉的。如此豈不微妙！因為現在這個「中空之虛」的天體運行之環，將更符合中國那個超越象數的太極本體之「○」的形上學觀念。事實上，沈括不但在天文學的觀察實驗上如是實踐；有趣的是，他也同時引用道教內丹修煉的「環中之虛」——「黃庭」，來相互發明和呼應。試看下文：

136 條：「中央太陰土曰『句陳』。中央之取象，惟人為宜。『句陳』者，天子之環衛也。取人之中莫如君，何以不取象於君？君之道無所不在，不可以方言也。環衛居人之中央而中虛也。虛者，妙萬物之地也。在天文，星辰皆居四傍而中虛；八卦分布八方而中虛。不虛不足以妙萬物。其在於人，句陳之配則脾也。句陳如環，環之中則所謂『黃庭』也。黃者中之免，庭者宮之虛地也。古人以黃庭為脾，不然也。黃庭有名而無所，沖氣之所在也，脾不能與也。脾主思慮，非思之所能到也。故養生家曰：『能守黃庭，則能長生。』黃庭者，以無所守為守。唯無所守為守。唯無所守，乃可以長生。或者又謂『黃庭在二腎之間』又曰：『在心之下』又曰：『黃庭有神人守之』皆不然。黃庭者，虛而妙者也，強為之名，意可到則不得謂之虛，豈可求而得之也哉。」⁴³

筆者在討論唐末宋初的內丹祖師陳搏〈無極圖〉的工夫論時，曾經論述過，當內丹家透過煉精化氣、煉氣還神、煉神還虛的工夫，而回歸到那個超越象數、超越吉凶的環中之「虛」、之「圓」時，此時他既是回到宇宙的根源之「中」，也是回到生命的虛妙之「中」。⁴⁴而這個玄竅之門，在內丹家的修煉語言中，有時也會用處於「黃庭」來表示；而這個不落兩儀、四象、八卦的黃庭，當然是「有名無所」、「意不可到」。總言之，用本論所欲論證的語言來說就是：黃庭乃是「象數不可到」、「吉凶不可及」的。沈括博學哉！其所理解的黃庭實是道教內丹家所理解的勝義諦之黃庭，而不是不般被限定在具體穴位的黃庭。

⁴³ 《新校正夢溪筆談》，頁 86-87。

⁴⁴ 參見拙文〈陳搏的內丹學與象數學——「後天象數」與「先天超象數」的統合〉，收於《中國文哲研究集刊》第 21 期（2002 年 9 月），頁 217-254。

五、結論

由上可知，沈括對象數與超象數的觀點，其實是橫跨在曆算等科技範疇，和占卜等命理範疇的討論上。換言之，對沈括和中國早期知識份子而言，科技、命理和人生並不是完全割裂無關的範疇，它們很可能都是在一個共通的世界觀之下，所發展出來的交織面向。然而，沈括大抵上是從兩個面向來分析卜筮：其一是討論卜筮靈通的基礎何在？其二是吉凶禍福的超越如何可能？其結論是：

沈括在〈象數〉門主張：吉凶禍福的卜筮和曆算一類的推論是不同的，雖然它仍然是可能的，但它真正有效的基礎並不在數的粗算或精算，而是在透過「神」的直覺以通之。換言之，他對漢代陰陽五行一類的象數圖示之推算技巧，有相當敏銳的批判。簡言之，沈括會認為，卜筮真正的核心並不在器術的依賴和象數的推算，而是在卜者是否有能力真正進入「寂然不動」的「無心」狀態，從而喚醒「感而遂通天下」的「前知之神」。換言之，沈括相信人具有一種直覺的前知能力，而這就是一般民間常說的「神算」，只是沈括告訴我們這種預知的「神悟」能力，並不是一般的「理性計算」，而是一種特殊的整體式直覺。

沈括肯定人具「前知之神」的直覺感通能力之可能，此態度和立場是否合於所謂科學的精神，頗不好說（這裡別忘了，沈括本來就是最具科學觀察和態度的博雅之士，只是這裡所謂的科學，並未必適合以西方近代後的科學典範定義之，即這裡涉及科學史家孔恩所謂「世界觀」「典範」的「不可共量性」⁴⁵）。例如具有西方心理臨床經驗基礎的分析心理學家榮格（C.G.Jung），就極肯定在人的表層理性底層下的「集體無意識」中，具有這種整體直覺的能力，通常它也可能透過「夢」的象徵形式來告知，而且榮格還提出一種「同時性」的理論來說明《易經》一類卜筮的理論基礎⁴⁶。而商代和周代那種原始宗教氛圍下的占卜活動，其實是遠離主客邏輯思維，而是處於前主客、前邏輯的一體世界觀那種互滲交感氣氛中。對此，深研原始思維的社會人類學家列維·布留爾（Levy-Bruhl）也強調：

⁴⁵ 孔恩，〈革命是世界觀的改變〉，收於程樹德、傅大為、王道還、錢永祥譯，《科學革命的結構》（台北：遠流出版公司，1991年3刷），頁165-190。

⁴⁶ 榮格，〈易與中國精神〉、〈論同時性〉，收入楊儒賓譯，《東洋冥想的心理學——從易經到禪》（台北：商鼎文化出版公司，1995年1版2刷），頁217-266。

我們將不再試圖用原始人的智力衰弱，或者用表象的聯想，或者用因果性原則的素樸應用，或者用「在這個之後，所以因為這個」的謬誤來解釋這些關聯，一言以蔽之，我們將拒絕把原始人的智力活動歸結為我們的智力活動的較低級形式。我們最好是按照這些關聯的本來面目來考察它們，來看看它們是不是決定於那些常常被原始人的意識在存在物和客體的關係中發覺的神祕關係所依據的一般定律、共同基礎。這裡，有一個因素是在這些關係中永遠存在的。這些關係全都以不同形式和不同程度包含著那個作為集體表象之一部分的人和物之間的「互滲」。所以，由於沒有更好的術語，我把這個為「原始」思維所特有的支配這些表象的關聯和前關聯的原則叫做「互滲律」。……我要說，在原始人的思維的集體表象中，客體、存在物、現象能夠以我們不可思議的方式同時是它們自身，又是其他什麼東西。它們也以差不多同樣不可思議的方式發出和接受那些在它們之外被感覺的、繼續留在它們裡面的神祕的力量、能力、性質、作用。⁴⁷

換言之，沈括所肯定的「前知之神」，其世界觀基礎不會是現代科學意義下的機械因果世界，而是一種整體互滲的同時性世界觀；其中部份和整體不可分割，而看似超越觀測距離的表面無涉之物，其實在存有連續性的整體底層裡是有不可思議的關係在的，而且心物之間也絕非二元割裂。由此看來，沈括做為中國式的科技通才，其世界觀仍然是中國式的世界觀典範，否則我們很難理解為何最善於觀察和思考的科技通才，會同時肯定並強調「前知之神」的「直覺感通」。最後，沈括雖然能直指卜筮的精髓在於「直通」不在「計算」，但他卻不是一個沉迷其中的唯算命者或玄秘主義者。事實上，他更認為人可以用工夫修養而得到心靈智慧、人生哲理，來面對甚至超越吉凶禍福。如此一來，人們也就可以超越卜筮吉凶而活的更自由自在，而這也就涉及超越吉凶禍福、超越象數的真諦所在了。在此，我們看到了沈括繼承中國儒釋道那種：環中、無待、齊物、空忘、寂然不動的智慧之道。【責任編校：林家儀】

⁴⁷ 列維·布留爾著，丁由譯，《原始思維》（北京：北京商務印書館，1994），頁 69-70。

主要參考書目

專著

- 《國語·楚語》，台北：里仁書局，1981
- 《春秋左傳正義》，十三經注疏本，台北：藝文印書館，1997
- 《周易正義·繫辭·上》，十三經注疏本，台北：藝文印書館，1997
- 孔恩著，程樹德、傅大為、王道還、錢永祥譯，《科學革命的結構》，台北：遠流出版公司，1991
- 朱熹，《周易本義》，台北：大安出版社，1999
- 安居香山、中村璋八編，《重修緯書集成》，東京：明德出版社，1978。
- 伊利亞德著、楊素娥譯，《聖與俗》，台北：桂冠出版公司，2001。
- 伊利亞德著、楊儒賓譯，《宇宙與歷史：永恆回歸的神話》，台北：聯經出版公司，2000
- 列維·布留爾著、丁由譯，《原始思維》，北京：北京商務印書館，1994
- 郭慶藩，《莊子集釋》，台北：藝文印書館，1974
- 張光直《中國青銅時代》第2集，台北：聯經出版公司，1994
- 榮格著、楊儒賓譯，《東洋冥想的心理學——從易經到禪》，台北：商鼎文化出版公司，1995
- 劉長林，《內經的哲學和中醫學的方法》，北京：北京科學出版社，1985
- 賴錫三，《莊子靈光的當代詮釋》，新竹：清華大學出版社，2008
- 蕭兵，《中庸的文化省察：一個字的思想史》，湖北：湖北人民出版社，1997

專書論文

- 《鐘呂傳道集》收錄於《道藏輯要》第12冊，台北：新文豐出版公司，1977
- 《靈寶畢法》，收錄於《道藏輯要》第12冊，台北：新文豐出版公司，1977
- 胡道靜，〈讀夢溪筆談記〉，收錄於沈括撰、胡道靜校注，《新校正夢溪筆談》，香港：中華書局，1987
- 俞琰，《易外別傳》收錄於《正統道藏》，台北：新文豐出版公司，1988。

湯用彤，《魏晉玄學論稿》，收錄於《魏晉思想·甲編五種》，台北：里仁書局，1984

期刊論文

賴錫三，〈陳搏的內丹學與象數學——「後天象數」與「先天超象數」的統合〉，《中國文哲研究集刊》第 21 期，2002

賴錫三，〈陸西星的丹道與易道〉，《清華學報》新 36 卷第 1 期，2006

學位論文

賴錫三，《道教內丹的先天學與後天學之發展和結構——「精、氣、神、虛」系統下的道論與氣論》，新竹：清華大學中文研究所博士論文，2001

其他

傅大為教授創設的網站：<http://sts.nthu.edu.tw/mengxi/story05.html>

傅大為教授：When Shen Gua Encountered the 'Natural World'—A Preliminary Discussion on Mengxi Bitan and the Concept of Nature", in The Symposium Das Naturverständnis in China und Europa held in Rheine/Westf., Germany.

審查意見摘要

第一位審查人：

「象數」一文，是國內中文期刊論文中，少數以《夢溪筆談》（後簡稱夢溪）為題材，而研究的比較深入的一篇，有其不錯的價值。一般對《夢溪》的研究，也比較集中在科技史領域，而作者以中文學界出身，將沈括的名著，關連到中國思想、命理、象數等領域去，也是非常值得鼓勵的作法，畢竟，沈括的工作與著作，當然是遠遠超過中國科技史的領域，這是從西方 Sivin 以來就不斷強調的事情。作者對於沈括的象數研究，最特別的一點，在於他認為《夢溪》的「象數門」有種「超象數」的看法，超越了沈括自己的象數研究。但是就這一點，筆者認為作者證據不足，而且有些混淆了沈括自己的看法（需要文本證據）和其他中國思想家（或說哲學家）的看法。故而，沈括對於五運六氣的的精彩描述，這項多算是「造微之妙」，只是考慮更多變數而已，卻不算是超象數的。

第二位審查人：

本文以北宋博雅通儒沈括（1031-1095）《夢溪筆談》中，十七個門類之第四門〈象數〉為分析討論核心，作者能以宏觀微顯的視域鑒識，深諳「象數」在曆算、五運六氣傳統應用範疇中的推算價值與限制，並能進一步就「象數」與「超象數」在命理範疇推算的思想基礎與「感而遂通」的「前知之神」意義，結合《易傳》、《莊子》與佛學智慧之道，就「環中」、「一」、「不用」、「無待」、「齊物」、「空忘」、「寂然不動」等相關觀念，整合西方詮釋進路，會通融釋，創發新旨，揭曉勝諦，可謂清明條達，別開生面的佳作。